Hegel en el horizonte político.

ENTREVISTA CON EL PROF. SOBRE LA FENOMENOLOGIA DEL ESPÍRITU

CARLOS PEREZ SOTO



Hypathia Editorial
AEF Asociación para el Estudio de la Filosofía

Hegel en el horizonte político
Entrevista con el Prof. Carlos Pérez Soto
Sobre la *Fenomenología del Espíritu*

Asociación para el Estudio de la Filosofía
AEF



Hypathia Editorial

COLECCIÓN *CUESTIONES*
SERIE *CLAVES DE LECTURA*
DIRECTOR DE LA COLECCIÓN: Yankel Peralta

HYPATHIA EDITORIAL
Ciudad de México, 2015
http://issuu.com/hipatia.aef
hipatia@aefilosofia.org

DISEÑO:
Lilian De Paz

ENTREVISTA REALIZADA POR
Asociación para el Estudio de la Filosofía AEF
México, Distrito Federal, 2015
aefilosofíamx@gmail.com
www.aefilosofia.org

ENTREVISTADORES:
Yankel Peralta
Lilian De Paz

FOTOGRAFÍA:
Yankel Peralta

ALGUNOS DERECHOS RESERVADOS



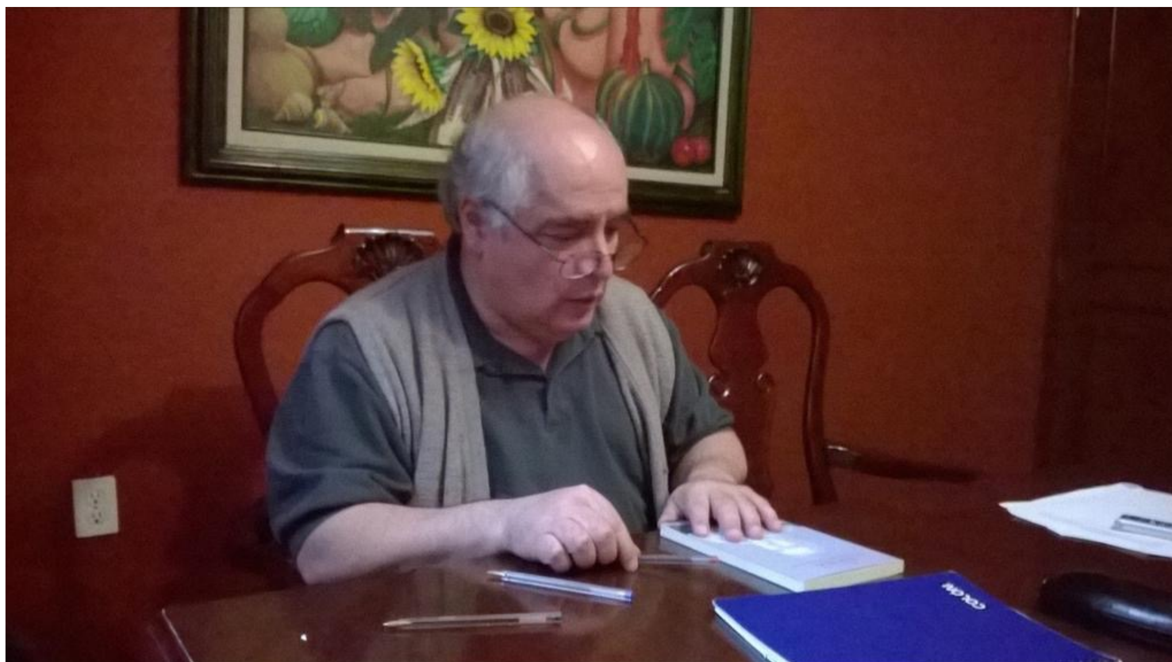
Hegel en el horizonte político by Asociación para el Estudio de la Filosofía is licensed under a Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License.

Índice

INTRODUCCIÓN

El miércoles 19 de noviembre del 2014, tuvimos el gusto de entrevistarnos con el profesor Carlos Pérez Soto, aprovechando su *gira* por México. Hablamos de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, sobre la interpretación que él tiene del texto y sobre las dudas que nosotros tenemos conforme vamos leyendo. Entre las cosas más notables se encuentra el modo en que Pérez Soto logra articular -sin dogmatismo- una profunda interpretación de Hegel con el marxismo. Esperamos que esta entrevista les sea de utilidad.

Queremos agradecer a los integrantes de Tiempos Equívocos, al Centro de Estudios Sociológicos (CES) de la FCPyS y al Posgrado del CELA, quienes organizaron el coloquio "A 170 años de la redacción de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*" al que asistió como invitado al Mtro. Pérez Soto y que fue lo que nos permitió realizarle esta entrevista.



HEGEL Y EL MARXISMO

Lilian De Paz: Háblenos un poco sobre su experiencia personal y profesional con Hegel, y en particular con la *Fenomenología del espíritu:* ¿cómo es que usted se topa con el texto? ¿Cuándo sucede esto?

Carlos Pérez Soto: Yo hago lo posible por ser marxista, aunque los tiempos son difíciles. Y desde hace más de cuarenta años doy clases de marxismo. Y en distintos momentos, en el marxismo, Hegel siempre es importante. Entonces en distintos momentos tuve ideas distintas de Hegel. La idea que tenían los soviéticos del materialismo dialéctico. Hice la *Aufhebung* de eso. La idea que tiene Marcuse en *Razón y revolución*. Pero después Lukács. Siempre en grupos de estudio como el que ustedes tienen. Mucho tiempo después empezamos a estudiar a Hegel parcialmente con un grupo de gente. Un texto breve, otro. Fuimos a cursos de los poquísimos. Había dos profesores en Chile que daban cursos de Hegel. A partir de todo eso empecé a hacer un curso y mucho tiempo después empecé a hacer un seminario sobre la *Fenomenología del espíritu*. Habitualmente doy el curso de filosofía moderna y ahí hago la transición de Descartes a Kant, de Kant a Hegel. Cada cierto tiempo doy seminarios específicos sobre capítulos de la *Lógica*[1] o sobre el concepto previo de la *Enciclopedia*. Pero el seminario de la *Fenomenología* es el que ha durado más. Hice un primer seminario que duró siete años para leer el texto línea por línea. Y cuando terminamos estábamos muy entusiasmados y dijimos: "¿qué vamos a hacer ahora que terminamos?" Y entonces dijimos: "¡empecemos de nuevo!" Entonces lo empezamos a leer de

[1] Siempre que se lea *Lógica* ha de entenderse *Ciencia de la Lógica*.

nuevo y en esta segunda lectura llevamos de nuevo siete años, pero acabamos de terminar la sección "Religión". Yo creo que entre el "Saber Absoluto" y el "Prólogo" vamos a demorarnos otros dos años. Eso es lo que he hecho.

Me interesa leer a Hegel *mismo*, porque Hegel puede ser usado, a mi gusto, con muy buen provecho, para el marxismo. Sin embargo, yo creo que hay que leer a Hegel por sí mismo, a Marx por sí mismo y después hacer una composición. Entonces, las últimas lecturas que he hecho de Hegel no son para relacionar a Hegel con Marx. Eso además lo hago en otro curso. Sino que son cursos para entender a Hegel como tal.

L. De Paz: Y, ¿cuándo fue la primera vez que usted leyó a Hegel directamente?

C. Pérez Soto: Lo que pasa es que es una cosa de etapas. Porque cuando uno enseñaba como buen marxista-leninista el canon soviético del marxismo, había un cierto Hegel que enseñar. Era "el idealista que puso la mente por sobre la materia" o cosa por el estilo. Claro, ahí cualquier cosa que leyeras, en general indirecta, era a través de eso. Pero después leí a Hegel a través de Marcuse. Yo diría que, desde los años ochenta, empecé a leer a Hegel directamente. La *Fenomenología del espíritu*. Porque con un cura jesuita, que hacía el curso en la Universidad Católica de Santiago de Chile, hizo un curso sobre la *Fenomenología,* entonces nos mostró que era posible leer el texto directamente por muy difícil que fuera.

HISTORICISMO ABSOLUTO Y NATURALEZA

Yankel Peralta García: Una de las conclusiones interpretativas que usted en diversos textos ha extraído de la lectura de Hegel, es que se trata de un *historicismo absoluto*, en el sentido de que para Hegel es la totalidad del obrar de todos y cada uno, como totalidad diferenciada y en devenir, el fundamento de una comprensión concreta de la realidad. Sin embargo, en el caso específico de la *Fenomenología* existen pasajes que sugieren, o al menos esa es mi interpretación, cierta independencia de la realidad extrahumna, de la naturaleza, frente a la realidad espiritual, es decir, la realidad producida por los seres humanos. Me refiero, específicamente, al pasaje de la "Vida" en el capítulo de "Autoconciencia" y, por otro lado, al final de "Observación de la naturaleza". Por supuesto, no se trata de una independencia absoluta, como una incógnita kantiana. No se trataría de eso, sino de una independencia ya medida por el espíritu. La independencia de la naturaleza frente al espíritu consiste, más bien, en que la conciencia pasa por la experiencia de la independencia de esa realidad; en el caso del apartado de "Autoconciencia", porque la autoconciencia no encuentra satisfacción en el consumo inmediato de la realidad exterior, no supera lo otro de sí misma, sino que más bien lo reproduce en su otredad; en el caso de "Observación de la naturaleza", porque la razón no encuentra en la naturaleza la significación universal, racional y teleológica que estaba buscando. En los dos casos, el movimiento que Hegel parece llevar a cabo es el de un *salto* de la naturaleza al espíritu sin solución de continuidad. Mi pregunta es esta: ¿cómo habría que entender esta experiencia de la independencia de la naturaleza en relación con la idea de un historicismo absoluto? El historicismo absoluto, ¿consistiría precisamente en la necesidad de dar ese salto?

C. Pérez Soto: Bueno: en la sección "Conciencia", Hegel expone toda la lógica de la operación de saber hasta llegar a la *infinitud*. Y en la infinitud, el sujeto se identifica con el objeto. "Y cuando se levanta el telón, no hay nada que ver… El sujeto mismo es el que tiene que ver". Lo que ahí en la infinitud queda establecido para todo el resto del texto es que lo único que hay es la operación de conocer de un sujeto. *Lo único que hay*. No hay un *otro* de la operación de conocer. No se conoce otra cosa. El espíritu se conoce a sí mismo. Y la sección "Autoconciencia" empieza con la infinitud. Y empieza con la figura de la infinitud viviente, ahora. Y uno tiene que preguntarse qué significa "viviente", qué de vida, o sea, por qué la infinitud, que ya era el final del texto (el libro se acaba en la página 104), y después empieza de nuevo. ¿Por qué empieza de nuevo? ¿Qué tiene de viviente la infinitud? La apetencia. Y, ¿qué va a significar el desarrollo de la apetencia? La apetencia es, en términos fenomenológicos, el aparecer de la negatividad. Es como la raíz primera de la libertad. Entonces, la vida no es ni la vida de un otro, ni la vida en sentido orgánico, ni la vida como exterior, sino, *en la infinitud*, el hecho de que la infinitud está animada por una tensión negativa. Y eso es lo que la lleva a la escisión, y eso es lo que la lleva a contraponerse a sí misma como un otro.

La "Razón observadora" hay que juzgarla desde la introducción de la sección "Razón". Ahí Hegel dice tres veces: la razón es el estado de la conciencia cuando ella asume que es toda la realidad. Entonces, de nuevo, no hay un otro, sino que se pone a la naturaleza. La naturaleza es, en una frase de Marx muy ingeniosa, el cuerpo exterior del hombre. La naturaleza es algo que ocurre en la historia humana. Lo que a Hegel le interesa en la "Razón observadora" es mostrar la objetividad de la naturaleza. Pero la objetividad de la naturaleza, esa exterioridad de la naturaleza está marcada porque es una objetividad objetivada. O sea, es una objetividad que no es su propio origen, sino que es efecto, es producida.

Entonces, la naturaleza no es un otro. Es un reino de fines y esos fines, lo que expresan es la operación, en la objetividad, de la negatividad que va a transformarse en la libertad. Por lo tanto, en Hegel no hay un salto de la naturaleza al espíritu. Lo que hay es, exactamente al revés, un hacerse otro del espíritu como naturaleza. La naturaleza es el cuerpo exterior del hombre, dice Marx. Y esa frase es muy hegeliana. Ahí el profesor Sergio Pérez [Cortés] diría que es casual que sea tan hegeliana, porque Marx no entendía mucho a Hegel en ese momento, en los *Manuscritos*. Pero eso es.

En la "Razón observadora", hay un momento en que Hegel dice que la naturaleza no tiene historia. Y es interesante porque uno podría preguntarse si Hegel estaría de acuerdo con la teoría de la evolución. Y lo que ocurre es que en Hegel, la temporalidad, la evolución y la historia son claramente distinguibles. ¡Claramente! De tal manera que, lo que la naturaleza no tiene es, justamente, historia. Lo que sí tiene es evolución. Hegel era un simpatizante de la geología que se estaba inventando en ese momento como Historia Natural. Conocía la teoría de la evolución de las especies de Lamarck, a pesar de que el libro de Lamarck se publicó en 1805. El año anterior. Es decir, Hegel estaría perfectamente de acuerdo. No hay ningún problema en la filosofía de Hegel para aceptar que la naturaleza evoluciona. Lo que no tiene es historia. O, al revés, una realidad sin historia es, de suyo, naturaleza. O, se podría invertir la cuestión, y uno podría preguntar: ¿a qué clase de ente Hegel aplica la palabra naturaleza? Al espíritu en un momento en que se experimenta a sí mismo como no histórico. La naturaleza no es sino el espíritu.

Ahora, ¿qué hace que el espíritu tenga historia? La libertad. La diferencia entre evolución e historia es que a la naturaleza le ocurre la evolución como ley exterior. En cambio, la historia es lo que los seres humanos libres hacen ellos mismos. Sépanlo o no.

¿RECONCILIACIÓN CON LA NATURALEZA?

L. De Paz: En Adorno, la temática de la naturaleza es central, sobre todo en *Teoría estética.* Y se podría decir, me parece, que su diferencia respecto de Hegel recae en el concepto de reconciliación. Para Adorno no bastaría la reconciliación intersubjetiva, como reconciliación de las autoconciencias, sino que sería necesaria también la reconciliación con la naturaleza escindida de un modo similar a la reconciliación entre autoconciencias: que cada uno, en este caso sujeto y naturaleza, se devoren y mantengan en ello su independencia. Parece que con ello, la conciencia llega a la experiencia de una reconciliación con la naturaleza y del reconocimiento del espíritu en ella [en la naturaleza]. Y sólo en ese reconocimiento puede tener lugar la verdadera reconciliación. Mi pregunta es: Desde Hegel, y desde los escritos de usted, ¿cuál es su interpretación sobre esta necesidad de una reconciliación con la naturaleza en Adorno? Por otro lado, en su proyecto político, ¿cuál es el lugar que tiene la naturaleza?

C. Pérez Soto: Julito Cortázar, que era una muy buena persona, decía: "La naturaleza es el lugar donde las gallinas andan crudas". Yo prefiero una gallina con arrocito, ¿no? No sólo no hay nada más idiota que la naturaleza, sino que la naturaleza es el espíritu en su estado de idiotez. En lo único que vale la pena, en lo absoluto, es en lo que los seres humanos ponen. Y, entre otras cosas, ponen los entes orgánicos, la naturaleza. Eso como consideración previa. En rigor, en Hegel, el hombre no se puede reconciliar con la naturaleza. Conciliar, conocer y, un poco más complicado, *re*conocer, *re*conciliar, es algo que sólo pueden hacer las autoconciencias. Atahualpa Yupanqui dice: "Le pido perdón al árbol cuando lo voy a cortar". Bueno, Hegel sería brutal ahí y diría que, bueno, qué amable, pero el árbol no lo nota. No sé si han visto lo tranquilos que son los árboles. De tal manera que, en Hegel, el problema es político. *Político.* No propiamente intersubjetivo. Lo que pasa es que la palabra intersubjetivo tiene una ambigüedad. Se puede entender como interpersonal, o se puede entender como las relaciones sociales. Entonces, para deshacer esa ambigüedad hay que decir que lo intersubjetivo en Hegel no es una relación uno a uno. Sino que la consumación de la intersubjetividad, que es el espacio donde el reconocimiento puede ocurrir, es en la constitución de una comunidad.

Ahora, ¿por qué a Adorno se le ocurrió que había que reconciliarse con la naturaleza y encontrar el espíritu en la naturaleza? Bueno, porque cuando él escribía contra Hegel o sobre Hegel lo veía como un ilustrado, como un extremo de la ilustración. Entonces, Adorno trata de contraponer un tinte neo, pseudo-romántico. "Hegel sólo entiende el intelecto, lo cognitivo, lo meramente racional

y no se conmueve con el aroma de una flor". Una cosa un poco *hippie*. Yo creo que, en eso, Adorno es bastante superficial. Y no solo en eso. Creo que, en cambio, que es como si Hegel dijera: "miren, la única manera de reconciliarse con la naturaleza es que los seres humanos se reconcilien entre sí". La reconciliación con la naturaleza es una consecuencia de ese hecho político. Y es interesante que Marx mismo en los *Manuscritos* también coquetea, o se da el *acostón* como dice Sergio Pérez, con la idea de reconciliación con la naturaleza que como idea roussoniana, pseudohippie, está bien, pero despolitiza el problema. Y eso, en términos de política contingente, tiene que ver con el fundamento posible de una política ecologista. Para que haya una política ecologista, lo que hay que hacer no es convertir a la naturaleza en un sujeto. Lo que hay que hacer es convertir al sujeto en un sujeto. Y la naturaleza es el espacio necesario para que esa intersubjetividad se realice.

Y. Peralta: Entonces, ¿podría ser correcta la interpretación de que, en Hegel, la naturaleza es el espíritu cuando aún no se ha planteado fines?

C. Pérez Soto: No, la naturaleza es un reino de fines y se mueve con relativa independencia de los individuos y de las sociedades. Lo que pasa es que la palabra sujeto tiene varios niveles. Los individuos son sujetos, las familias son sujetos, los estamentos son sujetos, la humanidad. Entonces, la naturaleza como reino de fines es exterior al individuo, a la familia, a los mexicanos, al siglo XX. Pero no es exterior a la humanidad como sujeto, a la historia humana como sujeto.

Y. Peralta: Sí, porque… bueno, quizá no lo planteé correctamente. La pregunta era, como usted dice, la naturaleza es ciertamente independiente aunque ya está mediada por el espíritu y, entonces, sí cabría pensar dentro de este historicismo absoluto esta independencia…

C. Pérez Soto: Claro, ¿cuál es el sujeto del historicismo absoluto? El sujeto es la historia humana como conjunto. Es lo mismo que pasa en Kant. Kant no está diciendo que aquí no haya un estuche de lentes. Porque entre el yo y la cosa hay una relación perfectamente exterior y objetiva. Hegel estaría de acuerdo con eso. Y si todos los mexicanos tratan "espiritualmente" de, no sé, superar una piedra no logran hacerlo. El sujeto del historicismo absoluto es la historia humana como conjunto. La cosa aquí es considerar a la historia humana entera, de manera intemporal, por así decir, como sujeto, como si fuera alguien a quien le pasa algo. Ese sujeto pone su tiempo como historia. No está en la historia. Pone el tiempo. En la *Fenomenología* Hegel dice explícitamente: la historia es el ser allí del espíritu en el tiempo. Claro, entonces, las exterioridades tienen grados. Y cuando uno usa la palabra *absoluto* ya no queda ninguna exterioridad. Eso es lo que significa la palabra absoluto: que no depende de nada.

Y. Peralta: Entonces la independencia de la naturaleza sería simplemente un fenómeno o un momento relativo al absoluto. Bueno, ya que estamos hablando de la reconciliación. En la conferencia de ayer, usted nos hablaba de la reconciliación como un esquema que Hegel piensa para la relación entre autoconsciencias cuyos intereses son irreductibles el uno al otro. Y que, entonces, Hegel piensa la reconciliación como un ámbito o un esquema de negociación, de diálogo político. Y el esquema en la *Fenomenoología* es reconocible al final de "Buena conciencia". Cuando el *alma bella* se reconcilia con la *buena conciencia* actuante. Y, entonces…

C. Pérez Soto: La figura central del alma bella no es el alma bella, es la buena consciencia. Y hay que pensar en la buena conciencia hipócrita que se enajena en lo bello. Ésa es el alma bella y hay que pensar en la buena conciencia *de verdad*,

por decirlo así. Y Hegel explicita a la buena conciencia que es esta dureza de corazón, a esta buena conciencia que llega al extravío, a la locura de Hölderlin, de Schiller. Y la buena conciencia que consiste en reconocer al otro como un sí mismo. Pero hay otro momento, en la sección "Religión", en la "Religión revelada", el tratamiento del mal, ahí también está el movimiento de la reconciliación.

EL ESQUEMA DE LA RECONCILIACIÓN

Y. Peralta: Bueno y nos decía ayer que ese esquema de reconciliación es como habría que plantear, si entendí bien, el horizonte comunista. Como ese escenario donde podemos negociar las diferencias. Sin embargo, este horizonte tiene que distinguirse frente al Estado de derecho burgués, donde no sólo no hay un estado de reconciliación, sino más bien una condición de explotación del valor que produce la fuerza de trabajo. Entonces, nos decía ayer que si nuestro interés es la superación de esa condición de explotación, el esquema hegeliano de reconciliación parece, en ese sentido, inoperante para la articulación de una política revolucionaria, para la cual parecería más bien necesario asumir la violencia de masas como un único recurso posible y además legítimo.

C. Pérez Soto: Y el esquema hegeliano incluso es lo contrario de la violencia revolucionaria.

Y. Peralta: Ajá. Entonces, mi pregunta es esta: ¿No podría servir el esquema hegeliano de la reconciliación para también articular la organización democrática de las masas, independientemente de que tal organización tenga que enfrentarse violentamente frente al orden burgués?

C. Pérez Soto: Yo estoy de acuerdo en que uno podría plantear, como todo en Hegel, la reconciliación en grados y en matices. Porque, cuando uno pelea con su novia, en algún momento tiene que reconciliarse. Y entonces ahí ocurre de una manera microscópica que a Hegel no le importaba en absoluto. Hegel no era un sentimental. Pero es muy buen ejemplo porque permite entender la dinámica del asunto. ¿En qué momento decimos sí, basta, ahora nos volvemos a amar? La familia, los padres, treinta años después de separados, se reconcilian. O los vecinos. O las obreras que se reconocen como sujetos se reconcilian. O la izquierda que se reconoce como sujeto y, entonces, los troskistas se abrazan con los estalinistas y los anarquistas con los marxistas. Hay una cuestión de grado. Sin embargo, el tope ahí es que hay un otro irreconciliable que es la clase dominante.

Y. Peralta: Sí, entonces, mi idea es que si no podría la reconciliación ser algo más que este horizonte comunista, digamos utópico en este sentido, y podría servir como un esquema concreto de organización democrática, no obstante, revolucionaria.

C. Pérez Soto: Claro, uno puede pensar que la reconciliación al interior del movimiento popular prefigura la reconciliación de la humanidad. Esa es una idea que se ha sostenido en el marxismo, la idea de clase universal. Que en el fondo, cuando tiene lugar la revolución y triunfa, no sólo deja de haber capitalistas, sino que deja de haber proletarios también. Y entonces, el proletariado se constituye como la humanidad como conjunto.

Y. Peralta: Lo digo también porque reconocía un poco esa idea cuando usted decía en *Proposición de un marxismo hegeliano:* no necesitamos una línea correcta, sino un espíritu común. Y a mí esa idea me parece reconciliadora en ese sentido porque se reconocen las diferencias, cada quien puede establecer sus líneas, pero se establece también un espíritu común para negociar nuestros intereses.

C. Pérez Soto: Y hay una metáfora, pobre pero muy útil, que permite hacer visible eso que es la metáfora de una organización en red. Pobre porque, bueno, las redes son como un esqueleto. Pero es muy útil porque ahora ya estamos en eso. Forma parte ya del sentido común de los jóvenes qué es una red. Cómo funciona *Facebook,* cómo funciona *Twitter*, y cómo en las redes no hay ni unidad de propósitos ni homogeneidad de conciencia y, sin embargo, hay acciones comunes.

La superación de la epistemología moderna: la filosofía de la naturaleza

Y. Peralta: Otro de los ejes de la recuperación que usted hace de Hegel es la superación del saber científico de la modernidad. Según entiendo el argumento, si lo entiendo bien, las operaciones del pensamiento científico moderno se limitan a pensar lo dado buscando la legalidad en la regularidad de los fenómenos. Pero este tipo de epistemología sólo hace inteligible una praxis subordinada a las

supuestas leyes de la naturaleza, que son más bien leyes de la razón moderna. Cuando, por otro lado, Hegel descubre el espíritu que habría en la investigación científica, esto es, cuando descubre la historicidad misma de la ciencia, parece descubrir también las condiciones de la propia trascendencia tanto de esa epistemología como de lo dado. ¿Es correcta esta interpretación? Y, si lo es, ¿en qué consistiría tal trascendencia?

C. Pérez Soto: Yo creo que es necesario distinguir la historicidad de la ciencia, de la historicidad de la propia naturaleza. La operación que hay en Hegel es que él, junto con los románticos alemanes, critica el concepto mecánico del mundo. Y el punto de partida de Hegel es un concepto *orgánico* del mundo. En términos de investigación científica, física, química, biología, eso implica una epistemología muy distinta. Una epistemología en que no impera la inercia, la articulación y los átomos, sino que impera la tensión, la polaridad, la composición orgánica, etcétera. Sin embargo, Hegel va más allá de la filosofía de la naturaleza del romanticismo alemán. Para Hegel hay una historicidad en la naturaleza misma que consiste, como decía antes, en que la naturaleza no sólo evoluciona, sino que la naturaleza es como la cáscara del espíritu mismo. Es la cáscara y sólo la cáscara. Ahora, *sólo la cáscara* para los dos lados: 1) como mínimo, el espíritu tiene que ser un hueso; 2) ese hueso es hueso del espíritu. Es muy bonito el final de la "Frenología" porque es el ejemplo ejemplar de inversión hegeliana: en lo peor… allí se comporta como el orinar. Y justo cuando llega lo peor, de pronto ocurre lo mejor. "¡Ah, pero esto es el espíritu!" Y el espíritu tiene que ser eso, el espíritu tiene que ser objetividad, el espíritu no es idea. Por eso, habría que leer una y otra vez eso para contraponerlo a esas imágenes según las cuales en Hegel el pensamiento que es "pura lógica" se hace "ser". Es una reverenda tontera.

Y. Peralta: Y hay una indicación. Antes de "Frenología", cuando habla del cerebro que dice que ciertamente el espíritu radica en el cerebro –es una idea que me parece muy interesante—, pero sólo se manifiesta [el espíritu] en la medida en que el cerebro no aparece, o sea en la medida en que el cerebro se mantiene dentro del cráneo en un sujeto vivo.

C. Pérez Soto: ¡Claro! Y entonces vienen todos los problemas consiguientes de que en el aparecer está lo interesante. No en aquello que aparece en el aparecer, sino en la actividad de aparecer. Que es algo que se produce en todas las secciones: todo se da en el fenómeno. No hay más allá del fenómeno, no hay en sí kantiano. Ahora, ya una concepción orgánica de la naturaleza debería permitir una superación de los dogmatismos de las ciencias, de las disciplinas, de la física, de la biología, de la química. Pero, las mismas disciplinas han estado haciendo eso con la relatividad general, con la física cuántica, qué se yo. Pero había que tener conciencia de eso.

Lo que pasa es que una de las cosas que hace difícil a Hegel es que no estamos familiarizados en lo absoluto con esa filosofía de la naturaleza. Todos los autores, incluso los hegelólogos más respetables, cuando llegan a esa parte, dicen: "bueno, pero eso paso de moda en 1840. Nunca más nadie lo desarrolló". No estamos familiarizados. Y encima de eso, Hegel va mas allá. Entonces, si no estamos familiarizados con esto, menos entendemos qué puede significar que la naturaleza sea una cáscara del espíritu, digamos.

SOBRE LA RELIGIÓN Y EL CONCEPTO DE DIOS

Y. Peralta: Quisiera pasar ahora a las preguntas relativas a las claves de lectura de la *Fenomenología*. Ya más en actitud de estudiante. Nosotros estamos entrando ahorita al capítulo de religión y nos ha costado trabajo entender el concepto de Dios…

C. Pérez Soto: Dios es, en la sociedad humana, aquello que hace que la sociedad humana pueda convertirse en una comunidad. Eso es Dios. Y Hegel está muy interesado en que eso, en que ese principio sea real. Dios es real, está en nosotros, resucitó. Y él aprovecha toda la metáfora cristiana de la resurrección para decir: "en la sociedad humana hay algo real que trasciende a los particulares, que trasciende el momento –no trasciende el ser, no está en el cielo— pero hay algo trascendente que permite o permitiría –no es un juicio empírico— que la sociedad humana, que ha vivido como comunidad contrapuesta, viva como una comunidad reconciliada.

Y. Peralta: Entonces, ¿es un principio de comunidad? Dios en Hegel sería un principio de comunidad.

C. Pérez Soto: Claro. Pero es peligroso decirlo así porque cuando uno dice así, dice "los seres humanos imaginan algo que les permite reconciliarse entre sí". Como si Dios… Porque nosotros somos ateos, vivimos como si Dios no existiera, entonces nos cuesta imaginar la realidad de Dios. Y yo creo que a Hegel le interesa que Dios sea real. Y es real *como* comunidad. La comunidad es Dios. El cura cuando hace los abrazos al final de la misa, no dice "está entre nosotros", dice "está *en* nosotros". Dios es el término que permite que haya un nosotros.

Ahora, esto es importante, porque yo insisto que otra dificultad es que, en castellano y en francés, prácticamente todos los hegelólogos son curas. Labarrière, Vals Plana, qué se yo, Ruben Dri. Y yo creo que los católicos no tienen vuelta. No pueden dejar de ser católicos. Uno puede a lo sumo ser excatólico. Y eso los marca. Y tipos como Labarrière que es un hombre muy respetable, un erudito, uno de los mejores hegelólogos, yo creo que él no logra concebir el luteranismo de Hegel, sino que siempre está pensando en un Hegel que es un católico de la liberación. Un católico a lo Leonardo Boff, una cosa así. Pero Hegel es un anti-católico. Porque Hegel identifica la catolicidad con la Ilustración. Y esa es la lucha de la Fe contra la Ilustración. Entonces, entender un cristianismo no católico es muy difícil para el mundo de habla francesa-castellana. Es una dificultad. La otra dificultad es esto lo que te decía: esta falta de familiaridad con la filosofía de la naturaleza. Y que nos impide ver lo clave que era la filosofía de la naturaleza para Hegel.

Ahora, la clave de la sección "Religión" es que Dios ha estado presente en la en la sociedad humana, en todos aquellos eventos en que la sociedad humana se ha mostrado a sí misma como comunidad. Y entonces, ese es el significado de la estatua, del atleta, del himno, del culto. Lo que pasa es que en las sociedades agrícolas el culto es del pan y del vino. Y para que opere la negatividad tiene que haber el culto de la carne y la sangre. Eso es crucial. Cuando –que es la parte más bonita de la *Fenomenología,* la "Religión del arte"— Hegel hace esa advertencia: "Pero este es el culto del pan y del vino. ¡Falta todavía el de la carne y la sangre!" O sea, lo que hay que comer no es un cordero tal cual. Que, en buenas cuentas, cuando había hambrunas, hacíamos el sacrificio y éramos comunidad compartiendo el becerro que habíamos horneado, no sólo para los dioses, sino también para nosotros. Hegel lo dice así: "y encima se lo comen". No, lo que hay

que comerse es a un carpintero concreto, ¿no? Hay que hacerlo pedazos a latigazos, después hay que crucificarlo.

El asunto es entender la resurrección de manera intemporal. *Intemporal.* Nikos Kazantzakis, que es un escritor griego, su mejor novela se llama *Cristo crucificado de nuevo*. Y tiene que ver con un pueblo miserable. De estos pueblos terribles, medievales en Grecia. En donde los tipos apedrean, lapidan a una mujer adúltera. Y entonces la lapidación es Cristo crucificado de nuevo. El punto es entender… y eso hace que Hegel se refiera a la figura histórica de Cristo de una manera bien terrible, que para los católicos es inaceptable, como *el carpintero*, el mediador. Así como, bueno, ese es *sólo* el carpintero, ese es *sólo* el mediador. El punto es entender que cada acto de mal es la crucifixión de Cristo. Y cada acto de perdón es la resurrección de Cristo a toda escala. En todo momento. Eso es lo que Hegel quiere señalar: el carácter intemporal del movimiento del mal radical y de la reconciliación.

Y. Peralta: ¿Y será por esa razón, por ese significado tan preciso, tan puntual que Hegel se reserva el término hasta ese momento? El de Dios. Bueno, porque ciertamente, dice la religión ya había aparecido antes…

C. Pérez Soto: Es que a Hegel yo creo que lo que le interesa es la religión, no Dios. Dios es el concepto o, para decirlo mañosamente, *sólo* el concepto de la religión. La realidad de Dios es el movimiento de la religión.

Y. Peralta: Que es justo cuando dice, al principio de "Religión", aquí sólo se ha puesto el concepto, falta su realidad.

C. Pérez Soto: Sólo el concepto.

El Romanticismo y la filosofía de la Naturaleza

L. De Paz: Esta pregunta surge ahorita a propósito de lo que usted dice de que no estamos acostumbrados a entender lo que entendía Hegel por filosofía de la naturaleza y eso nos cuesta probablemente entender cómo es que va más allá de esa filosofía de la naturaleza… ¿Cuáles son los textos o las obras que nos permitirían entender esa filosofía de la naturaleza de Hegel?

C. Pérez Soto: Lo que pasa es que el siglo XIX, el XX, son siglos kantianos o kantistas, que tienen una impronta ilustrada. Es como la escolástica de la Ilustración. Entonces, es muy útil, para entender a Hegel, *familiarizarse* (no creerles) con los románticos. Hamann y Herder.

L. De Paz: ¿El mago del norte?

C. Pérez Soto: ¡Claro! Que es un personaje extraordinario. Era amigo de Kant.

L. De Paz: ¿Le robó a la novia, no?

C. Pérez Soto: Y jugaban billar. Y es exactamente lo contrario de Kant. Yo creo que cuando Kant habla del escándalo de la razón que son las antinomias está hablando de Hamann. Él influyó muy decisivamente sobre Herder, pero, a su vez, Hamann es la versión alemana de Giambattista Vico. Vico, Hamann, Herder son una especie de arqueología del romanticismo. Goethe que, bueno, fue romántico diez años, era amigo de Herder. Y después Schiller. Entonces, mientras más familiarizado esté uno con eso… Hay un filósofo de la naturaleza que se llama Albrecht von Haller. Hegel lo usa mucho. Todo el tema de la irritabilidad, de la finalidad, de la autofinalidad, está en las obras de Haller, pero

Haller es un naturalista, no un filósofo. Y además un naturalista del siglo XVIII que todo mundo dice que pasó de moda.

Mientras más familiarizado esté uno con el romanticismo mejor. Precisamente *hasta* Schiller. Ya Schelling es como… Feuerbarch en *Principios para una filosofía del futuro* dice que "Hegel confunde a las cabezas que piensan; Schelling confunde a las cabezas que no piensan". Pero, claro, es el más conocido. Todo el mundo cuando habla de filosofía de la naturaleza dice: Schelling. Porque es el más conocido. Hay otros… Hacken, qué se yo. Que no están editados no están reeditados. Entonces para leer a Hacken habría que leer los libros que él publicó en 1810.

Ahora, Rüdiger Safranski escribió un texto sobre el romanticismo que es muy bueno. Y ese texto está en diálogo con otro de Isaiah Berlin. Él escribió dos textos sobre el romanticismo. Uno sobre la filosofía política del romanticismo que… Isaiah Berlin era un flojo que nunca escribió un libro, entonces los alumnos le convirtieron en libro unas conferencias que él había dado. Porque era una persona encantadora, era como un *gentleman* bueno para conversar, para ir a las fiestas. La gente lo invitaba y él hablaba de cosa eruditas en un tono suficientemente leve como para que la gente no se aburriera. Y era muy entretenido… Y debido a eso es que tiene estas *charlas* sobre el romanticismo que son muy novedosas en Inglaterra, porque los ingleses son antirrománticos, porque les duele. Estamos hablando de los años cincuenta. En 1965, Isaiah Berlin dio una serie de conferencias que están en castellano como *Las raíces del romanticismo*. El libro de Safranski es de ahora, después del 2000. Pero él se refiere al de Berlin. Entonces se produce ahí un diálogo que es muy interesante.

Y. Peralta: ¿Y Kant? Bueno, me refiero a la tercera crítica. Me saltó Kant cuando leíamos esa parte de observación de la naturaleza, cuando Hegel dice que el

concepto de fin cae siempre fuera del organismo empírico que se está observando. Y, entonces, me da la impresión de que ahí también está…

C. Pérez Soto: El uso que Kant hace de la finalidad es tramposo. Ustedes saben que la *Crítica del juicio* tiene dos partes: la *teleología* y, propiamente, la *estética.* Mi opinión es que lo que Kant necesitaba era hacer verosímil la articulación entre la *Crítica de la razón pura* y la *Crítica de la razón práctica.* Hacer verosímil sobre todo un detalle de la *Crítica de la razón práctica:* ¿Cómo sabe usted que leyes universales pueden ser discernidas para casos particulares? Entonces, Kant dice "mire es que hay dos maneras en que eso se ve. Se ve en el juicio estético. En el juicio estético se logra juntar lo universal con lo particular." Qué se yo. Por eso la famosa idea de que lo bello es un símbolo de lo moral. El símbolo en el sentido de que, no de que lo bello y lo moral tengan alguna conexión interna, porque Kant lo separa todo, sino de que lo bello muestra la posibilidad de conjugar lo universal y lo particular en un mismo acto. Otro modo de ver cómo lo universal y lo particular se articulan es el juicio teleológico. Y ahí hay que fijarse en la trampa que hace Kant. Él dice: la naturaleza se presenta ante nosotros como un reino de fines. No dice: la naturaleza *es* un reino de fines, sino que *se presenta.* Y entonces las manzanas parecen tener el tamaño adecuado para morderlas y los melones tienen justo unas rodajas para que la repartición en la familia sea justa. Esa idea de adecuación: el arcoíris aparece *precisamente* para consolarnos de la lluvia. Ahora, Kant no creía que el arcoíris estaba para consolarnos. No: *aparece ante nosotros.* ¿Por qué? porque en el fondo, vemos proyectada sobre la naturaleza la teleología que las propias facultades de conocer contienen en ellas mismas. Y, entonces, en el particular manzana, está lo particular y la universalidad de la operación de conocer. Entonces, lo bello es un símbolo de la moral. Sin embargo, en Kant no hay finalidad real. Y en eso Kant, el colega Kant, es perfectamente profesor de física. Newtoniano convencido. No se sale ni un punto de la Ilustración. En

cambio, los románticos lo que hicieron fue afirmar la finalidad como finalidad real. O sea, las cosas tienden a…

Y. Peralta: Sobre todo la finalidad interna, ¿no? Porque la que ejemplificaba usted es la finalidad externa.

C. Pérez Soto: Bueno, pero está la finalidad en varios grados. La piedra *tiende* de manera exterior al centro de la Tierra. Ahí hay finalidad y el fin es exterior. El gato tiende de manera *interna* a perseguir al ratón. El objeto de esa acción finalística está fuera, pero la ley finalística es interna al gato. Entonces, esa es la diferencia entre la finalidad mecánica y la finalidad orgánica. Y después de la finalidad orgánica está la autofinalidad. Y después de la autofinalidad, la autodeterminación. Para eso sirve la razón observadora. Y entender cómo Hegel pasa de la autofinalidad a la autodeterminación es darse cuenta cómo pasa de este modelo de la filosofía de la naturaleza a algo que está más allá.

SOBRE LOS TÉRMINOS *SER EN SÍ*, *SER PARA SÍ* Y *SER EN SÍ Y PARA SÍ*

L. De Paz: Un tema que ha causado dolores de cabeza en el seminario de la *Fenomenología* es la triada *ser en sí, ser para sí, ser en y para sí*. En la página 292, en la sección cultura, Hegel explica algo crípticamente que se trata de tres momentos de la sustancia simple o de masas espirituales. E incluso análoga estas masas espirituales con las masas naturales: el agua, la tierra, el aire, el fuego. En cualquier caso no queda claro de qué va Hegel con esta triada. ¿Se trata de una

estructura lógica, de una estructura metodológica, de una estructura conceptual? O, quizá, ¿de una especie de pauta fenomenológica? ¿Qué querría significar cada una de estas "masas espirituales"? ¿En qué se diferencia esta estructura de la exposición del monótono formalismo que Hegel rechaza ya desde el Prólogo?

C. Pérez Soto: Lo que pasa es que otra de las razones por las cuales la *Fenomenología* es difícil es porque Hegel usa una jerga filosófica que era común entre sus amigos, sus *amigotes*, digamos. Entre Hölderlin, Schelling, Goethe. Fichte podía entender esas cosas. Jacobi las entendía. Schleiermaher también. Entonces, todos ellos usan la expresión *en sí, para sí* y *en sí y para sí*. Lo que pasa es que Hegel es el único que la usa de manera sistemática y consistente también. Porque los demás la usan también banalmente por un lado y muy coloquialmente. Hegel la usa de manera técnica. Y por eso no la explica. Porque la da por obvia. Como decir "sin embargo". Todos sabemos lo que es "sin embargo", pero vamos a explicarle a un ruso lo que es eso. Y si nosotros tuviéramos que explicar la terminología de nuestros textos de filosofía, probablemente no explicaríamos el término "sin embargo". No sé si se han dado cuenta que, cuando se traduce del inglés o del alemán, hay un problema con la palabra "pero". Que el adversativo "pero" [es igual que "sino"]. Dicen: "no se trata de este libro, *pero* de este otro". Eso no se dice así. Se dice: "no se trata de este libro, *sino* de este otro." Nosotros captamos la diferencia entre el adversativo "sino" y el adversativo "pero" y no la explicamos. No nos sentimos convocados a explicarla. Lo mismo pasa con eso.

En sí y *para sí* y *en sí y para sí* son términos lógicos. Y la cita que tu traes a colación es un ejemplo, no una definición. "Aquí también hay…" En todo. *Ad nauseam.* No hay página de la *Fenomenología* en la que no aparezca como tres veces. Lo *en sí* puede interpretarse como el todo ya entero no desarrollado, no desplegado. El

para sí, es más que una cosa. Es el momento de la exteriorización, pero también es el momento en que la exteriorización se consuma. Entonces, ahora "se tiene para sí". Esa es la forma rigurosa. La conciencia se tiene para sí cuando se ve confrontada a otro. Por ejemplo. Es decir, ¿por qué se tiene para sí? Porque ese otro no es más que ella misma puesta ante sí misma como una especie de desafío interno exteriorizado. Entonces, el momento de la exteriorización, el momento en que esa exteriorización se consolida, el momento en que eso es un desafío o el momento en que la conciencia lo sabe. Todo ese movimiento es el para sí. El para sí es el momento más complicado. Y ¿por qué resulta complicado? Porque Hegel usa la expresión para sí en esos distintos sentidos sin advertencia. Pero es extremadamente consistente. Y el *en sí y para sí* es el retorno. Entonces, un espejo refleja y, entonces… estoy en mí, me exteriorizo como imagen o fenómeno óptico. Y en el espejo rebota la imagen y ahora me tengo a mí mismo como imagen. Eso se llama reflexión. En óptica, eso es la reflexión. Y entonces Hegel usa literalmente ese fenómeno óptico y dice el movimiento del en sí, el para sí, y el en sí y para sí es un movimiento de la reflexión. Pero no es en un espejo ni en algo otro, sino es en un otro exteriorizado desde sí mismo. Y ese movimiento, el movimiento de la reflexión está en el segundo libro de la *Lógica.* En la "Doctrina de la esencia", en el primer capítulo que se llama "La esencia como reflexión sobre sí misma". Ya no hay algo y un espejo, sino que hay algo que se desdobla y es espejo de sí mismo. La esencia como movimiento de la reflexión sobre sí misma. Reflexión de: fue, volvió, lo asumió. Entonces son términos lógicos. Lo desarrollado, lo puesto frente a sí como desafío, lo asumido interiorizado. En la *Lógica* usa *Entäusserung*, exteriorización para el paso del en sí al para sí. Y usa interiorización, como inverso de *Entäusserung,* como el paso al *en sí y para sí.*

Lo que pasa es que –ahora hagamos otra distinción— en términos lógicos eso se llama *reflexión.* En términos *fenomenológicos* se llama *en sí, para sí* y *en y para sí.*

Entonces esta triada es la expresión fenomenológica del movimiento lógico de la reflexión. Por eso en la *Fenomenología* aparece en todas las páginas. Y, en cambio, en la *Lógica* es mucho más escaso. Y en la *Lógica* lo que aparece ahora en todas las páginas es la *reflexión,* el *devenir,* la *determinidad,* qué se yo. Se da ese problema en Hegel también, porque los términos lógicos, la contradicción, y los términos fenomenológicos, la infinitud. Pero son los mismos términos. Y lo dice en "La infinitud", de la página cien a la ciento cuatro, dice hay que pensar la contradicción y esto, la contradicción es, en este ámbito, la infinitud. Entre infinitud y contradicción hay dos planos del mismo concepto. El plano fenomenológico, como la contradicción aparece ante sí misma, porque el ser no aparece ante otra cosa, y cómo la contradicción es por sí misma como puro concepto.

Y. Peralta: Entonces son momentos fenomenológicos.

C. Pérez Soto: *El en sí, para sí* y *en sí y para sí* son el aparecer de la reflexión. Como describir el movimiento de la reflexión. O el movimiento de la exteriorización-interiorización. Como la manera de describirlo. Es como, lo tengo ahí y voy contando los momentos. Como si fueran visibles.

Y. Peralta: Creo que el ejemplo, para mí más claro, que pone Hegel en el caso del para sí en concreto es cuando, en "Observación de la naturaleza", habla de que por medio de las garras el tigre se defiende frente a lo universal y es para sí.

C. Pérez Soto: Claro. Y el siervo tiene al para sí en el señorío. Y el señorío tiene el para sí en la obstinación del siervo. Hay para sí por todos lados.

Y. Peralta: Entonces sería el momento como de la exteriorización y singularización, ¿no?, también.

C. Pérez Soto: Y el establecimiento

Y. Peralta: De una entidad singular.

SOBRE EL "MÉTODO" Y LA "DIALÉCTICA"

Y. Peralta: Hegel rechaza desde la "Introducción" la pertinencia de cualquier método que se tome como algo ajeno al objeto que se pretende conocer. En su lugar, Hegel propone seguir la pauta que el propio objeto pone para su conocimiento, que es la pauta de su aparecer, según entiendo, al menos en el caso de la *Fenomenología*. En el caso del estudio de la conciencia esa pauta es la diferencia entre saber y verdad. Pero Hegel, al final del capítulo de la Razón, también habla de una pauta de comparación entre lo universal y lo singular. Teniendo esto en cuenta, ¿qué podemos entender entonces por *dialéctica*? ¿Se trata de un método?

C. Pérez Soto: Estás mezclando dos preguntas distintas. ¿Qué podemos entender por método? ¿Qué podemos entender por dialéctica? ¿Cuál es el procedimiento que usa Hegel? Porque hay cosas tan enredadas como que la meta es el camino. Si la meta es el camino, la palabra método no tiene sentido. Porque método significa "a lo largo del camino". Yo creo que lo que Hegel hace en la "Introducción" es describir un *procedimiento*, no un método. Acerca de la palabra dialéctica hay una larga historia. Hegel no se refiere a su filosofía como dialéctica prácticamente nunca. Habla del momento dialéctico de las cosas. La palabra

dialéctica es una especie de equivalente coloquial de la negatividad. Pero coloquial, no técnico. Porque a Hegel le interesa reírse de una dialéctica en particular, ¡de la dialéctica trascendental! En Chile hay una cueca que es muy notable que es la cueca de *El Guatón Loyola*. Que, en el rodeo, en la ciudad de Los Andes, comadre lola, lo agarraron a puñetes al Guatón Loyola. Entonces la cueca en algún momento dice: "combo que se perdía, lo recibía el Guatón Loyola". Bueno, acá, combo que se pierde lo recibe Kant. Cada vez que Hegel está ironizando y diciendo: "pero esto no es así, carece de concepto, esto es una mera abstracción". Hay que aprender a ver cuáles son los insultos en la *Fenomenología*. Cuando dice "y en este giro carente de concepto", te está insultando. Cada vez que hay una cosa como esa… Kant. El ejemplo de la triada dialéctica es una pretensión que Kant tuvo en algún momento. Y yo creo que el mismo Kant se dio cuenta de que era una tontera, que era organizar las doce categorías en triadas, de tal manera que la tercera fuera la síntesis de las dos anteriores. Y no le resultó. Después en las antinomias tenían que ser cuatro porque eran las formas del silogismo. Una cuestión arquitectónica que tenía Kant que era más bien una maña retórica y Hegel se ríe de eso. Por lo tanto, para mi gusto, la palabra dialéctica está fuera de discusión en Hegel. No corresponde al filósofo.

Ahora, en cuanto al procedimiento. ¿Cuál es el procedimiento? Que no es un método. Porque esa es la idea de pauta. La idea de un conjunto de reglas que se aplican sobre un objeto y cuando tu las aplicas obtienes algo. No, eso no es. Yo creo que en ese sentido es útil comparar el procedimiento de la *Fenomenología* con lo que dice David Hume. Hume fue consciente –los otros filósofos ingleses lo habían hecho— de que el *common sense* puede ser un argumento filosófico. Hay que decirlo en ingles, porque en castellano *sentido común* tiene un matiz peyorativo. "Es de sentido común" significa que es trivial. En cambio, en ingles *common sense* es el buen sentido, el buen sentido del sentido común. O también la

razonabilidad. Entonces, para Berkeley, para Hobbes, un buen argumento para algo –qué es lo verdadero, qué es lo bello— sería el procedimiento: ¿qué dirían las personas razonables sobre eso? Y eso, lo que dirían las personas razonables lo usan como argumento filosófico. Ahora, ¡vaya a saber uno quiénes son las personas razonables! Ahí está el supuesto de que hay una cierta razonabilidad. Yo creo que la conciencia natural, en Hegel, y el camino que Hegel propone es una especie de *common sense*. Lo que el filósofo tiene que hacer es escuchar la razonabilidad, no de las personas razonables, sino la de la cultura humana. Es como una especie de ampliación a nivel histórico de este argumento del *common sense*. Los seres humanos en sus creaciones culturales han expresado su razonabilidad. Y eso es lo que hay que escuchar. Entonces, ahí, eso es la conciencia natural y hay que seguir lo que la conciencia natural dice, porque la conciencia natural misma por sí misma ha llegado a estas cosas. Y ahí viene la diferencia entre el para nosotros y para la conciencia. Lo que ha ocurrido con la Revolución Francesa es que la conciencia natural misma ha llegado a la posibilidad de la libertad, de la autonomía del individuo, del estado de derecho. Ese es el tema del procedimiento, diría yo.

LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*, EL SISTEMA Y LA *CIENCIA DE LA LÓGICA*

Y. Peralta: En su libro *Sobre Hegel*, usted habla de que Hegel pensó en la *Fenomenología* como en una introducción a un sistema de la ciencia, pero también

dice que ese sistema Hegel jamás lo terminó. La *Ciencia de la lógica* suele pensarse, por otra parte, como la primera parte de ese sistema. Y, en ese sentido, la *Fenomenología* sería, según esa hipótesis, también una introducción a la *Lógica.* ¿Sería correcta esta interpretación? O, ¿qué relación habría que establecer entre la *Fenomenología* y la *Lógica*?

C. Pérez Soto: Bueno, el texto de la *Fenomenología* se llama así: "Sistema de la ciencia. Primera parte". Y, cuando uno lee, la "Religión revelada", cuando lleguen ahí a la "Religión revelada" se van a dar cuenta que las categorías esenciales en la "Religión revelada" son ser y esencia que es lo que ya hay en la *Lógica.* Y cuando uno lee la *Lógica,* en la Introducción dice explícitamente "esto es una continuación de lo que ya dije en la *Fenomenología del espíritu*". La *Fenomenología del espíritu* se terminó de escribir en octubre de 1806. Entre 1806 y 1810, Hegel estuvo desempleado, estaba la resaca de la guerra, se casó, consiguió un trabajo de pequeño-burgués de director de colegio, etcétera. Es decir, no hay texto por las cuestiones cotidianas. Si Napoleón no hubiera invadido Alemania y Hegel hubiera seguido en Jena cinco años más, habría escrito la *Lógica* en Jena, porque era el libro que venía. Hay una continuidad que se puede atestiguar filológicamente entre el texto de la *Fenomenología* y el texto de la *Lógica*. El asunto de fondo es si Hegel es efectivamente un pensador sistemático. Curiosamente, a los que no les gusta Hegel, decir que Hegel es un pensador sistemático es una crítica. Y, sin embargo, Kant que es el pensador sistemático por excelencia les parece excelente. Como la magia de la sistematicidad kantiana. Kant es un pensador sistemático. Estuvo ahí diez años pensando la *Crítica de la razón pura* y, de pronto, cuando ya la tenía toda en la cabeza: ¡pah! *Critica de la razón pura, Crítica del juicio*, *Metafísica de las costumbres,* qué se yo, *Prolegómenos de la metafísica,* etcétera. Es un pensador sistemático. Y después del ciclo de la crítica: *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural, Fundamentos metafísicos del derecho,* o sea, vamos

bajando, la *Religión dentro de los límites de la mera razón*, o sea, escritos programáticos a partir del sistema.

Yo creo que Hegel envidió toda su vida eso y nunca pudo hacerlo. Nunca tuvo el tiempo. Murió veinte años antes. Kant murió a los ochenta años. Hegel a los sesenta. No le alcanzó. Lo que hizo, yo creo, es una acumulación y tenía en la cabeza toda la *Fenomenología del espíritu* y la escribió en sesenta días todos los días de corrido. Se conserva el manuscrito y el manuscrito prácticamente no tiene correcciones. Mandó el manuscrito tal cual. En 1830, revisó la sección "Conciencia" y la dejó prácticamente igual. Eso era lo que Hegel quería decir. Lo que pasa es que Hegel tiene un problema con las introducciones. Toda la obra de Hegel es introducción a algo. Entonces: *Fenomenología del espíritu:* sistema de la ciencia, primera parte. *Lógica:* primera parte del sistema. *Enciclopedia:* bueno, sólo un propedéutico. *Filosofía del derecho:* por mientras. Clases de la filosofía de la religión: es que no había alcanzado a escribirlo. Entonces, cuando uno piensa cuál es el sistema, el sistema está enunciado en la *Enciclopedia.* El sistema tenía una introducción de la introducción de la introducción. Tenía un problema si ustedes se fijan cómo acumula introducciones. Una introducción. Un concepto previo, que no es introducción pero es el concepto previo. Una Lógica, una Filosofía de la naturaleza, una Filosofía del espíritu. Y después el espíritu en el elemento de la representación: las lecciones sobre Filosofía del arte, las lecciones sobre Filosofía de la religión, las lecciones sobre Historia de la Filosofía, que son como lecciones de Filosofía de la Filosofía y la *Filosofía del derecho* que es como ya, entremos a lo concreto. Ese era el sistema. Hegel habría necesitado cien años para escribir todo eso. Y no lo logró. Y lo que hizo fue escribir estos esbozos que son la *Enciclopedia* que, ustedes saben, hay tres versiones de la *Enciclopedia* y cada una es el doble de la anterior. Yo creo que la *Enciclopedia* es una especie de impotencia de Hegel de no poder escribir lo que tenía que escribir. Y después están los cursos que el

trabajaba. Cada curso es una especie de trabajo filosófico de creación. Dio el curso de metafísica, dio el curso de Filosofía de la religión en Berlín. No sé, cuatro o cinco veces. El curso de Estética, cuatro o tres veces. No alcanzó a hacerlo. Y, la desgracia es que después vienen los discípulos y dicen que sí lo hizo, porque es como "¡qué bueno que es el finado, lo hizo todo!" Como el maestro *no* lo había hecho, publicaron sus propios apuntes [de los discípulos] como si fueran las clases complementarias del sistema. Hegel quiso ser un pensador sistemático, ideó un sistema, pero nunca lo escribió. La única parte exhaustiva del sistema que está desarrollada es la *Lógica*. Y, en un segundo término, este preámbulo que es la *Fenomenología del espíritu* que muestra que el sistema es posible.

LA ESTRUCTURA DE LA *FENOMENOLOGÍA*

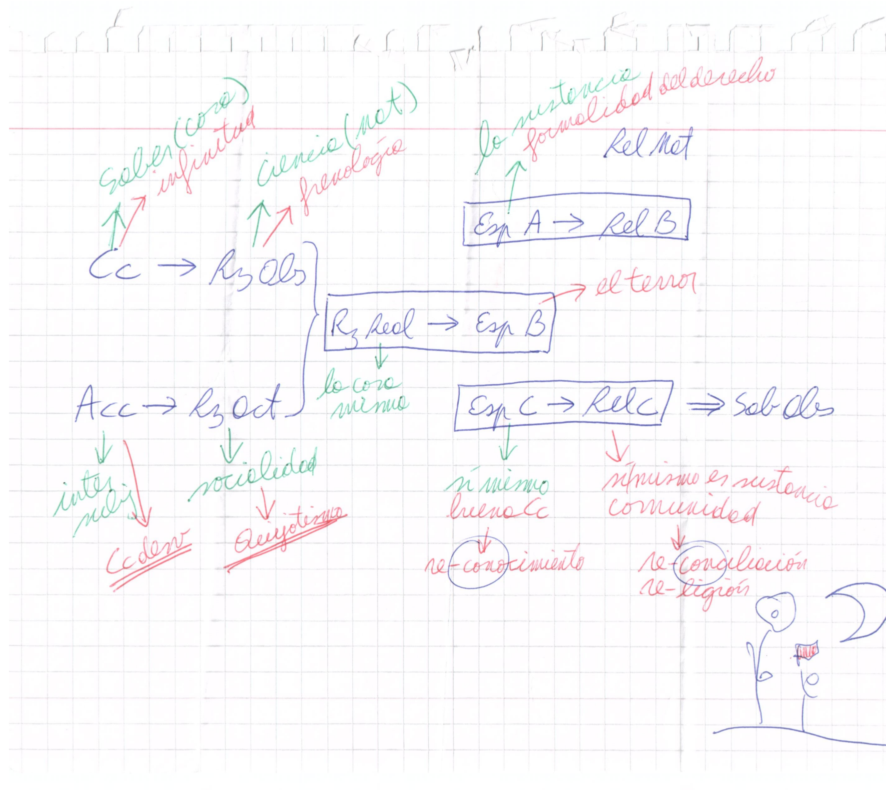
Y. Peralta: Conforme vamos nosotros leyendo la *Fenomenología* muchas veces sale el comentario de que Hegel tiene un pensamiento medio retorcido, que no es un insulto para nada, es algo lo hace muy, muy profundo. Y me pregunto si esa "indisposición" para ser analítico es lo que le impediría también ser sistemático.

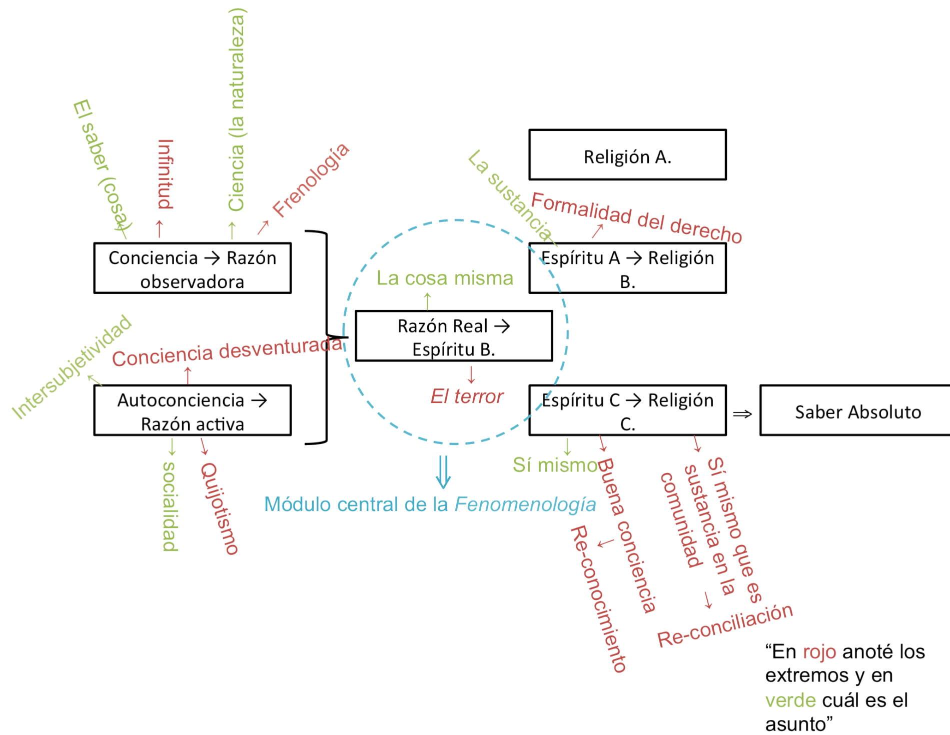
C. Pérez Soto: Hay una paradoja. Hegel es extremadamente preciso. No es un poeta como Platón o como Nietzsche. Nunca escribe una frase para que quede bonito. No. Es un tipo súper preciso. Y eso se muestra en la consistencia terminológica. Usa los mismos términos de la misma manera, prácticamente, desde 1805 hasta 1830. Armó una jerga y la usa consistentemente. Y al interior de

los textos es extremadamente consistente. Y uno podría, yo creo, hacer la hipótesis filológica mayor de que es consistente en los últimos 25 años que es toda su filosofía.

Ahora, hay una manera elegante de decir que Hegel era retorcido que es decir que la *Fenomenología* tiene una estructura fractal. Eso es como impresionante. Pero igual de elegante se puede decir, un poco pedante también: lo que pasa es que la *Fenomenología* tiene una estructura no lineal. El capítulo dos no está después del capítulo uno. Fuertemente no lineal.

Sin embargo, si ustedes se comprometen a difundir este secreto. No a ocultarlo, sino a difundirlo. Yo creo que no es difícil armar la *Fenomenología:*





La sección "Conciencia" es paralela a la sección "Autoconciencia". El tema de la sección "Conciencia" sigue en la "Razón observadora". Y el tema de la "Autoconciencia" sigue en la "Razón activa". Hegel se refiere a esta parte como la "Razón activa" dentro del mismo texto. La "Razón real", Hegel se refiere a la individualidad como la "Razón real", recapitula todo lo anterior. Todavía como premisa. Ahora, el tema de la "Razón real", la individualidad, es el individualismo moderno. Ese tema sigue en la sección "Espíritu" B, en la "Cultura". Ese es el módulo central de la *Fenomenología:* el juicio que Hegel hace sobre su época, sobre la modernidad. La modernidad vista desde 1806. Y Hegel no usa esa palabra, por supuesto. Ahora, para que esto sea el módulo, entonces hay otra premisa. Ese es otro problema. Un problema son las introducciones en la escritura de algo complejo y otro problema son las premisas. Cada vez que llega a algo dice: "ah, no, pero es que falta una premisa". Y agrega la premisa. Y la premisa es: "Espíritu A. La eticidad". Este tema, la eticidad continua en la "Religión del arte". Y esto es un módulo. Ustedes saben que en la "Religión B" está la tragedia,

la comedia. Y acá [en la eticidad] está Antígona. Pero esto requiere una premisa. Entonces, la premisa es la "Religión natural". Ahora, la sección "Espíritu" C., continúa en la "Religión" C que es la "Religión Revelada". Y esto es como la salida de este problema. Ahora, Hegel dice explícitamente en la introducción de la sección "Religión" que todas las secciones hasta ahora, "conciencia, autoconciencia, razón y espíritu", son una línea y la "religión" debería ser paralela a eso. O sea, siempre ha habido religión en todo este desarrollo. Por eso es que, en la introducción [a la sección "Religión"] dice que hemos visto a la religión en el "interior suprasensible", la hemos visto en la "conciencia desventurada". Recién, entonces, el "Saber absoluto". Pero el "Saber absoluto" es como "de lleno a la lógica". Es una sección de transición.

Ahora, en "Conciencia" el problema es el saber. En cambio, en la "Razón observadora" el problema es la ciencia. En "Autoconciencia" el problema es la libertad, pero uno podría decir que el problema es la intersubjetividad. En cambio, en la "Razón activa" el problema es la socialdiad. Y esa socialidad no se realiza. Aquí el problema es la obra.

Digamos que, en la razón observadora está la conclusión, pues, la Frenología, que es clave. En "Conciencia" la conclusión es la infinitud. Bueno, en "Autoconciencia" la conclusión es la conciencia desventurada, qué se yo. En la "Razón real" está la cosa misma. La cosa misma es la obra de todos y cada uno. La *Sache selbst.* Y resulta que la cosa misma es, al nivel del "Espíritu" A, la sustancia. En cambio, en la moralidad en el "Espíritu C" es el sí mismo. Y aquí en la moralidad es que se llega a la buena conciencia. En cambio, en el "Espíritu" A el fracaso consiste en la formalidad del derecho. En la persona del emperador romano. Pero el sí mismo. Al final, un sí mismo otro, reconocer al otro como un sí mismo otro. ¿Qué es lo que ocurre en la "Religión revelada"? Que el sí mismo

es sustancia. Ahora la palabra sustancia es la socialidad realizada. En cambio aquí la individualidad es la socialidad abstracta, separada, contrapuesta. Entonces, el sí mismo que es sustancia, ese es la comunidad. Ahí el yo el nosotros, el nosotros el yo.

L. De Paz: ¿Dónde está el reconocimiento del sí mismo como otro?

C. Pérez Soto: En la moralidad. Entonces, en "Espíritu" C está el problema del reconocimiento. Y yo creo que Axel Honneth llegó hasta ahí nomás. Es bien curioso: en la *Fenomenología* porque Francis Bradley llegó hasta "Conciencia" nomás. Kojève llegó hasta la página 140. Bradley hasta la página cien. Charles Taylor llegó hasta la individualidad. Es curioso cómo ponen el centro de la *Fenomenología* cada vez más adelante. Y uno se da cuenta de que no han leído el resto del libro. Que encontraron una novedad. Kojève es como si se hubiera detenido en la página ciento cuarenta y no leyó nunca más. Y yo creo que a Honneth le pasa eso. Leyó esta parte de la crítica que Hegel le hace a Kant, la crítica que le hace a Schiller y eso le parece la consumación del problema. Y no, la consumación del problema está en "Religión" C. Resulta que ahí está el problema de la reconciliación. No es lo mismo *re-conocerse* que *re-conciliarse*. Puedes decirlo así: reconocerse es "sé quién eres y te respeto". Reconciliarse es "¡seamos amigos!" O sea, el tipo está en silla de ruedas, la niña está en silla de ruedas. Y es muy bonita, pero está en silla de ruedas. Y, entonces, yo la respeto, dialogo con ella, no la discrimino, pero no la haría novia mía. El tema de la reconciliación es si los alemanes tomarían de manera no patriarcal e imperialista a las turcas como novias. Si dejarían que los turcos se casaran con las rubias. El problema no es "qué interesante es la cultura turca". "Vayamos a su feria a probar sus platos típicos". "Aprendamos a bailar tango para que reconozcamos que los sudacas son seres humanos". No, el problema es la mezcolanza universal.

Y. Peralta: En el reconocimiento simplemente se puede plantear el problema en términos de tolerancia.

L. De Paz: Y de diversidad cultural.

C. Pérez Soto: Claro. Y también el reconocimiento es intersubjetivo. No sólo a nivel individual o grupal, sino también a nivel social. En cambio la reconciliación requiere una comunidad. Y ahí Axel Honneth diría que estamos exagerando. O sea, "por supuesto que todos somos iguales, pero hay unos que somos más iguales que los otros". Entonces, ¿cuándo se entiende la reconciliación? Cuando hay una religión. Entonces como todos estos [Kojève, Honneth] son ateos, no logran entender qué puede significar religión. Ven la religión como un término puramente negativo.

Y en "Espíritu" B está el problema del terror. En rojo anoté los extremos. En verde cuál es el asunto. En el saber el asunto es la cosa. En razón observadora es la naturaleza. Es interesante porque Kant hace la diferencia entre cosa y objeto. Hegel, bueno, hace un montón de matices, pero el problema para Hegel no es el objeto, sino ya el conjunto orgánico de la naturaleza. No: ¿cómo es posible pensar un lápiz? Que es el problema de Kant. ¿Cómo la facultad de conocer logra articular un lápiz? Sino el todo: ¿Cómo es que la humanidad logra articular la naturaleza?

Lo importante es: ¿qué es lo que aparece en el Saber absoluto? Y cuando uno mira el Saber absoluto… la frenología, la infinitud, el sí mismo, esos son los términos que aparecen. Y esa es la otra parte. Están las introducciones, las premisas, y después están las recapitulaciones. Y ahí en las recapitulaciones uno tiene que leer todo para atrás de nuevo.

La conciencia desventurada, el quijotismo y el alma bella son tres figuras análogas, son tres enajenaciones. La conciencia desventurada se enajena en un Dios pensado, el quijotismo se enajena en una Virtud pensada. Y el alma bella se enajena en la Belleza meramente pensada o en la Buena conciencia *estetizada*. Pero el término interesante es la diferencia entre reconocimiento y reconciliación. Y por qué para consumar el reconocimiento Hegel intercala toda una sección de religión. Que tipos como los que digo que vienen de vuelta de la secularización les parece que es como una especie de emergencia del Hegel conservador.

Y. Peralta: Si el resultado es la reconciliación efectiva, no será eso mismo lo que pone como fundamento para proceder en conformidad con el sí mismo…

C. Pérez Soto: El tema es que esto no es un juicio empírico, sino que es una posibilidad. Entonces, ¿qué dirían las personas razonables acerca de reconocerse y reconciliarse? Yo creo que el juicio de Hegel es que si las personas fueran verdaderamente razonables deberían reconocer que el reverso de la libertad absoluta tiene que ser el sentimiento de comunidad. Y tiene que haber un elemento cultural que los ligue entre sí. En ese sentido, la religión es como el buen sentido de estas prácticas comunitarias.

Y. Peralta: Entonces eso sería lo estaría poniendo la pauta de la exposición en la *Fenomenología*.

C. Pérez Soto: Ésta es la pauta. O el mapa digamos. Ese es el mapa. Es el secreto peor guardado de los estudios de Hegel.

SOBRE LA *FENOMENOLOGÍA* Y LA *LÓGICA* (OTRA VEZ)

L. De Paz: Bueno, a propósito de la relación entre lógica y fenomenología, ¿se pueden leer de forma independiente? ¿O se tiene que leer primero la *Fenomenología* para leer después la *Lógica?*

C. Pérez Soto: En todo caso hay que leer primero la *Fenomenología.* El mismo Hegel dice eso. Y lo sigue diciendo en Berlín. Pero yo creo que hay que asumir que, cuando Hegel escribió la *Fenomenología,* ya tenía la *Lógica* en la cabeza. En particular, la "Doctrina de la esencia". Como decía hace un rato, eso se ve particularmente en la "Religión revelada". Porque Hegel se refiere a Dios como el concepto y esa palabra, concepto, es exactamente la misma que en la *Ciencia de la lógica.* Y hace toda una consideración de Cristo como el ser, la religiosidad como la esencia, la comunidad como el concepto. O sea usa la jerga de la *Lógica* para referirse a este punto clave en la *Fenomenología.*

Ahora, yo creo que cuando se aborda la *Lógica*, hay que tener presente que la *lógica* de la *Lógica* es la "Doctrina de la esencia", no la del ser. En todo el pensamiento moderno, todos los filósofos de una u otra manera hacen una operación que es bien característica que es que despejan, ponen algo y lo desarrollan. Entonces, ese despeje es como la fase problemática. Por ejemplo, los ídolos de Bacon, "esto no es", la inducción de Bacon, "esto sí que es", y después el desarrollo que se le puede dar. Berkeley hace lo mismo, qué se yo. Kant hace lo mismo. Yo creo que Hegel mantiene ese plan y, si uno lo piensa de esa manera, el ser, el libro del ser, es como una especie de recapitulación de toda la ontología anterior tratada de manera hegeliana. Pero de la anterior. O, también, el libro del ser contiene una lógica del devenir. Una lógica que uno podría emparentar con la lógica

aristotélica. Con la lógica-ontológica que es la aristotélica. Con la ontología aristotélica, con la metafísica. El libro del ser es un libro del devenir. En cambio, el libro de la esencia no es un libro del devenir, es un libro del devenir del devenir. Ahí hay un segundo orden. Esencia en Hegel denota una ontología nueva, una ontología distinta de la ontología anterior. La novedad hegeliana está en la "Doctrina de la esencia". Y después, lo que hace el concepto, todo el mundo lo reconoce, es que Hegel compone esas dos cosas, las contiene. Entonces, la presencia de Hegel en la *Lógica* es la "Doctrina de la esencia". De tal manera que incluso uno podría empezar a leer la *Lógica* por el segundo libro y dejar el primer libro como una especie de retaguardia para completar algo, para completar hacia atrás algo que está dicho en la "Doctrina de la esencia". Pero la "Doctrina de la esencia" *no* se sigue de la "Doctrina del ser". No hay una relación deductiva como, por ejemplo, para leer la *Crítica de la razón práctica* uno tiene que asumir la *Crítica de la razón pura.* Hay una relación estricta. Sin la *Crítica de la razón pura,* muchos de los argumentos de la *Crítica de la razón práctica* se caen. En la *Ciencia de la lógica* no. Ahora yo creo que hay que leer la *Ciencia de la lógica*. Y que ahí estamos condenados a lo mismo que ha pasado con la *Fenomenología,* el gallo que leyó la primera página, el otro que leyó el primer capítulo. Porque la "Doctrina del ser" tiene unos capítulos que son unos *ladrillos* filosóficos. Toda la doctrina de la cantidad, de la medida. Ahí es donde hace falta la filosofía de la naturaleza. Y todo el que se mete ahí, se mete creyendo que Hegel está conceptualizando a Newton, ¡y no! ¡No está conceptualizando a Newton! Sino que lo está descartando y conceptualizando a los románticos alemanes. Entonces, todo eso es un pantano. Es como meterse al pantano de la isla donde está King Kong. Que hay unos pantanos con gusanos enormes prehistóricos. Como meterse en un pantano de ese tipo para llegar después a una cabaña en una aldea

alemana. Entonces, ¿qué hay que hacer? Asumir la "Doctrina de la esencia" y desde ahí leer la "Doctrina del ser".

L. De Paz: Y leer la *Fenomenología* primero.

C. Pérez Soto: Yo creo que hay que leer la *Fenomenología* en todo caso. Hay que tener un concepto de lo que la *Fenomenología* hace. Ahora, si ustedes piensan en Hyppolite… se pasó toda la vida leyendo la *Fenomenología*. No alcanzó a dar el paso siguiente.

"Religión natural", "Religión del arte" y cristianismo

L. De Paz: Ya para terminar, ¿cuál es su pasaje favorito de la *Fenomenología* y por qué?

C. Pérez Soto: Bueno, me emociona hasta las lágrimas cada vez que llegó a la página 104, "el momento en el que se alza, pues, el telón y lo presente es el acto por el cual lo interior mira lo interior, y se ve que detrás del llamado telón no hay nada que ver a no ser que se ponga uno…" Me sé de memoria el párrafo. Es un fanatismo increíble. Es el único párrafo que me sé de memoria porque me emociona mucho: ponerse uno mismo ahí para que haya algo que sea visto. Sin embargo, yo creo que la parte más bonita, más bella de la *Fenomenología* es la "Religión natural" y el tratamiento que hace Hegel hasta "La comedia". Esa es la parte más bonita. Porque, después en otro texto, Hegel dice algo sobre la comedia que es muy bonito. Dice: "los griegos inventaron la comedia para

despedirse alegremente de los dioses". Porque lo que pasa en la comedia es que los dioses murieron. O sea lo que pasa en la tragedia es que los dioses se están muriendo y se los está comiendo el destino. Entonces, la comedia es el momento en que los griegos asumen…

¿Leyeron *Adriano* de Marguerite Yourcenar?

Adriano es el Emperador, justo antes de Marco Aurelio, año 117 al 188, creo. Yo antes me sabía los emperadores de Roma de memoria. Después Antonino Pío. Y es la culminación, el momento estelar del Imperio Romano. La *pax romana*. Adriano estaba enamorado de Antinoo. Descubre a un esclavo, un esclavo georgiano, pero en Egipto. Y se enamora de él. Adriano vivía en el Serapión, vivía en Alejandría. Un tipo muy culto, muy erudito con la ambición de unir la sabiduría egipcia con la sabiduría grecorromana. Y eso es la biblioteca, el Serapión y el museo. Y él gobernó… prácticamente todo el reinado lo pasó ahí. Pero los sacerdotes egipcios que [inaudible] le mandaron a Antinoo. Y entonces Adriano mandó a *divinizar* a Antinoo y a construir estatuas de Antinoo en todos los templos que hubiera en el imperio. Por eso una de las estatuas que más se conservan de las estatuas romanas son las estatuas de Antinoo. Y los homosexuales compran estas cosas de Antinoo. Es como lo más elegante de lo elegante regalarse estatuas de Antinoo.

Marguerite Yourcenar escribió una novela con esa circunstancia que es extraordinaria porque Adriano quiere familiarizarse con todas las culturas y hay una escena donde manda llamar al patriarca de Alejandría. Al cristiano. Y conversa con él. Y el patriarca era un fanático como los Hare Krishna: sandalias, con un saco, con un bastón. Un viejo histérico. Y entonces Adriano le pregunta, desde el poder… Y el patriarca le dice: "esto no va a durar dos generaciones, va a venir el Juicio Final, ustedes se van a ir al infierno". Y Adriano le dice: "Pero esto

ha durado mil años, esto no se puede caer. *Ustedes* son una minoría. Son unos fanáticos. Eso que ustedes dicen no puede ocurrir". Súper bonito porque, precisamente, doscientos años después esos bárbaros ganan y Adriano se va al hoyo.

La mirada de Adriano es una mirada inmanente, puramente inmanente, no hay dioses. O sea, como no hay dioses, Antinoo puede ser Dios. Marguerite Yourcenar escribió una serie de textos, porque se demoró como veinte años en escribir *Adriano*, sobre la novela. ¿Por qué ella estaba escribiendo eso? Y dice, entre otras cosas, esto del comunismo y la aristocracia burguesa. Porque los burgueses, los nuevos ricos son unos cerdos, arribistas, de mal gusto, etcétera. Pero los ricos que ya llevan como trescientos años de ricos, han ido adquiriendo cultura, sofisticación, son lo bello. Y cuando vengan los proletarios a vengarse de los crímenes contra los estudiantes van a arrasar con todo lo bello. Y eso es terrible, porque ¿qué culpa tiene lo bello? "Bueno es que ellos son los mismos que permitieron que asesinaran a los estudiantes". Se entiende la tragedia. Y entonces Marguerite Yourcenar dice que ella escribe en *Adriano*… el Emperador desde luego que es un déspota y la esclavitud una miseria. Pero estos fanáticos que ganan no son el amor al prójimo, o sea son unos fanáticos totalitarios. Ese es el conflicto.

Lo hizo elegante, porque podría haber puesto a la hija de Rockefeller fundando el Museo de Arte Moderno de Nueva York frente a León Trotsky en la casa de Frida Kahlo. ¿Qué fanático es ese? Imagínense el diálogo de Rivera con Rockefeller. "Está bien, yo le pinto el hotel. ¡Pero esto va a caer, y el impero lo va a pagar!" Y Rockefeller diciendo: "Nosotros somos los dueños del mundo eso no puede ocurrir".

Y una de las cosas que dice Marguerite Yourcenar es que durante mucho tiempo (y después dice que en realidad la idea es de Flaubert) me llamó la atención el siglo segundo (que es la época de Adriano del 100 al 200) porque es el último siglo, hasta ahora, en que los seres humanos vivieron sin dioses. Y, por lo tanto, era un mundo de seres humanos libres. Cuando se murieron los dioses, los seres humanos quedaron libres. Ahora llegó otro Dios a quitarles la libertad y a totalizarlos. Pero hubo un momento en que los seres humanos eran libres. Y es un momento bello, por un lado; terrible, por otro. Era la incertidumbre. No hay dioses, no se sabe qué es lo que va a venir. Se presiente que lo que va a venir es muy malo.

Esa es la parte más bonita, porque yo creo que Hegel tiene plena conciencia de que la comedia y la comedia nueva (o sea, no sólo Aristófanes que era un reaccionario, sino Menandro, Plauto) son la expresión de la muerte de los dioses. Y ahí nace Cristo, culturalmente. Nace en el siglo segundo. Ese el Cristo que a Hegel le interesa. Y de ahí en adelante los seres humanos nunca más pudieron ser alegres de la misma manera. Hasta ese momento podían ser alegres al estilo de Baco, de Afrodita, de Zeus que se emborrachaba, que venía y violaba a las mortales y engañaba a la señora, qué se yo. O las diosas que violaban a los otros. Era una alegría. Después uno puede tener este contento que tienen los cristianos que es como… miserable, ¡miserable! Las últimas épocas en que (y era una época de incertidumbre, era una época de totalitarismo, una época de formalidad del derecho) la alegría tenía una connotación que los cristianos le quitaron. Y yo creo que Hegel se da cuenta de eso. Que a pesar de todo el poder convocante, comunitario que le atribuye al cristianismo, Hegel asume que la complejidad subjetiva instala la tragedia también en el interior de cada persona. Un elemento trágico de nuestras vidas es que la alegría que era posible con muchos dioses ya no es posible. No sé si han escuchado a Silvio Rodriguez. Hay una canción que

dice: "¡Soy feliz! ¡Soy feliz! / Soy un hombre feliz / Y ruego que me perdonen / en este día los muertos / por mi felicidad". La felicidad como una especie de paréntesis un poco irresponsable, amoral. Yo creo que Hegel ve eso y yo creo que en eso consistían las conversaciones con Hölderlin.

Bueno, les anticipo que al principio [de la sección "Religión" en la *Fenomenología*] los dioses eran flores. Y es cortita. La religión natural son siete páginas. Y en las siete páginas dice que al principio los dioses eran flores, después vienen los espíritus animales, después viene la columna, el templo, la escritura, los jeroglíficos. Hegel sabía que se estaban descifrando los jeroglíficos egipcios, porque se había puesto de moda que Napoleón había vuelto con ruinas egipcias. Y entonces alude al lenguaje misterioso. Esa parte es súper bonita, porque al principio los dioses eran los *Ent*. Esos eran los dioses originales. Al principio los dioses árboles. Pero, la intuición de que los seres animados sagrados más antiguos eran árboles. Antes de los centauros, antes de los faunos, antes de la Gorgona. Entonces, está la religión de las flores, la religión de los animales. Después está la religión de los animales que son parte humana y parte animal como el Centuauro, como la Gorgona, como la Esfinge. Después está la religión del artesano, que es muy bonita.

Yo creo que el marxismo habría sido distinto si Marx, en vez de basarse en capítulo sobre el trabajo que hay en "Señorío y servidumbre" se hubiera basado en el capítulo sobre "El artesano" que hay en la "Religión natural". Porque ahí está la teoría de la objetivación. Es el pueblo el que se objetiva en la obra de arte del artesano. No el individuo. El pueblo es artista. Hay que fijarse en el momento súper delicado en el que el artesano se transforma en artista. ¿Cuál es la gracia? Son esas secciones en que se dicen muchas, muchas cosas súper apretadas.

La pregunta inversa a esa es: ¿Cuál es la parte más difícil de la *Fenomenología*? Mi opinión es que, curiosamente, la parte más difícil es la sección "Conciencia". Y es una desgracia porque hay que empezar por ahí. Uno tiene que leer el libro en orden. La sección más difícil de la *Fenomenología* es "Fuerza y entendimiento", por la cantidad de cosas que Hegel dice.

Y. Peralta: ¿Y la que menos le gusta?

C. Pérez Soto: ¡No puedo hacerle eso a Hegel! Decir: "Maestro, esta parte no me gustó". Sería como ir al Taj Mahal y decir "sí, pero esa ventana quedó mal". Es una falta de respeto eso. La parte que menos me gusta es la del mutuo extrañamiento, el mutuo engaño. Es la descripción que Hegel hace de la decadencia cultural en el *Ancien Régime*, en la sección "Cultura", antes de la Revolución Francesa. Me parece incluso la parte más débil, a pesar de que tiene su gracia. Bueno, lo que decía ayer: siempre que uno hace la apuesta de que aquí a Hegel le salió mal es que uno no está entendiendo. Porque esta cosa del mutuo engaño es clave. Es el reverso del reconocimiento. El reconocimiento es la mutua aceptación. El mutuo engaño, en cambio, es como la simulación de la aceptación sin que haya aceptación. Y Hegel pone la descomposición cultural en la Francia absolutista como desencadenante del Terror de la revolución. Pero esa parte del *Sobrino de Rameau* y esas cosas.

Ahora, en cambio, ahí cerca está el conflicto de la fe y la Ilustración. Es una cosa muy notable. El reino de la utilidad. Llega un momento en que Hegel dice: "la verdad de la Ilustración es el reino de la utilidad". O sea… no sé si les decía ayer a ustedes eso de Mauricio Redolés que es un tipo de izquierda, simpatizante comunista, pero era un roquero, medio punk. Entonces tiene una canción, y él es marxista según esto, que dice: "¡Oh Lenin, eras casi Lennon!" ¡Si no fuera por la *i!* Es bonito porque ahí en esa parte está la fe y la Ilustración, está eso de que la

verdad de la Ilustración es el reino de la utilidad. Entonces uno debe decir: "¡Oh Hegel, eras casi Marx!" Porque el reino de la utilidad es el mercado burgués, el reino animal del espíritu. Entonces, Hegel describe culturalmente la actitud capitalista, en la que el otro es sólo un medio, no es nunca un fin. Marx en algún momento dice que los burgueses son tan desgraciados que, cuando van a tener novia, se preocupan de conocer a la mamá para calcular cómo va a ser su novia cuando vieja. Entonces es un medio, no un fin.

Y. Peralta: Es un poco también como vivía Hegel en su vida cotidiana, aburguesada. Porque Jacques D'Hont cuenta la anécdota de cuando se comprometió con su esposa. Que su suegro le puso como condición a Hegel que consiguiera un buen trabajo primero, y a Hegel le pareció eso muy razonable. Es como un poco también el reino de la utilidad que también lo asumía Hegel.

C. Pérez Soto: Sí, por supuesto.

Y. Peralta: A mí me impresionó mucho en esa parte cómo define Hegel la utilidad. Porque dice que la utilidad es la realidad singular y sensible referida al vacío. Yo entendí algo así como que se toman las cosas en su posibilidad de servir *para cualquier cosa*.

C. Pérez Soto: Claro, porque hay un cierto orden espontáneo de las cosas en que la manzanas deberían servir para comer. Pero el reino de la utilidad consiste en que la manzana no sirve para eso, que "no es un fin propio porque escatológicamente las manzanas no se inventaron para eso", no, porque las personas razonables cuando ven una manzana dicen: "esto es para comer". Pero cuando el capitalista ve una manzana y dice: "Esto es un buen negocio". Entonces, ese es el reino de la utilidad.

Yo creo en general que hay que leer la *Fenomenología* en castellano y hay que comentarla en castellano. Con la *Lógica* tenemos el grave problema de que no hay una versión de la *Lógica* en castellano que sea suficientemente buena. Ni la de Mondolfo, ni la de Félix Duque. Y, entonces, lo que yo recomiendo en general es leer la *Lógica* en francés. No en alemán, en francés. La edición de Pierre-Jean Labarrière es mejor que la edición alemana porque tiene notas explicativas y además porque, para nosotros en castellano, es más familiar. O sea, uno puede decir *determinité* y determinidad y son afines. Yo creo que Hegel debe ser pensable en castellano. Eso de que el genio del idioma es tal que hay ciertas cosas que serían intraducibles, no es apropiado para la filosofía de Hegel. Ni para la de Kant porque la razón es tan universal que en cualquier idioma funciona igual. Y para Hegel no es apropiado porque la filosofía de Hegel es como la consumación de lo que dicen las personas razonables. Y las personas razonables hablan en cualquier idioma. En todos los idiomas hay personas razonables. En cambio, puede ser delicado leer a Heidegger en castellano. O a Nietzsche en castellano. Porque para ellos hay un componente literario de la filosofía que es significativo. Ni Kant ni Hegel tienen esa aproximación como literaria a la filosofía.

Y. Peralta: Bueno, pues eso es todo. ¡Muchas gracias por su tiempo!

C. Pérez Soto: Pues gracias a ustedes porque a medida que voy explicando las cosas, las voy inventando también.

*

Ediciones mencionadas de la *Fenomenología del espíritu:*

G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra. México, FCE, 1966.



HYPATHIA EDITORIAL

AEF ASOCIACIÓN PARA EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA

2015

ALGUNOS DERECHOS RESERVADOS



Hegel en el horizonte político by Asociación para el Estudio de la Filosofía is licensed under a Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional License.